

LA SANTIDAD EN EL MUNDO MEDIEVAL: UN CONCEPTO UNÍVOCO Y UNA DIVERSIDAD DE MODELOS

ÁNGELES GARCÍA DE LA BORBOLLA

INTRODUCCIÓN

La santidad cristiana en su esencia es intemporal e idéntica, aunque se traduce en diferentes y múltiples experiencias individuales que buscan la identificación con Cristo. Este deseo espiritual es consecuencia de la santificación inicial recibida en el sacramento del bautismo, por el que cada cristiano es llamado hijo de Dios, y pasa a formar parte de un pueblo santo unido por una misma fe y por el sacrificio redentor de Jesucristo. Por lo tanto, el ideal de santidad se entiende como una imitación activa y existencial de Cristo, según la enseñanza expuesta en la epístola a los hebreos. Y desde el punto de vista teológico, su esencia radica en la perfección de la caridad, entendida como esa disposición de la voluntad humana que, a pesar de su debilidad, desea actuar según el querer de Dios¹. En definitiva, la santidad es la prueba evidente y perdurable de una existencia humana vivida cara a Dios y que pretende ser reflejo de Cristo entre los hombres.

Sin embargo, la continuidad histórica del ideal de santidad se ve afectada por una necesaria operación selectiva, expresión de una mentalidad y de una espiritualidad que busca un modelo al que imitar y un intercesor eficaz al que rezar. Por otra parte, debe tenerse en cuenta que el reconocimiento oficial de un santo viene determinado por sus poderes extraordinarios, manifestados tanto en vida como tras su muerte. Así pues, este proyecto de vida encontrará a lo largo de la historia del cristianismo diferentes modos de expresión, que van desde el mártir de los primeros siglos, al cristiano de cualquier profesión o estado civil de los últimos años del siglo XX.

El santo viene a ser la respuesta a las necesidades espirituales de unos hombres que viven en un tiempo y espacio determinado, aunque

1. H. DELEHAYE, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, «Subsidia hagiographica» 17 (Bruxelles 1933) 245.

su acción también se proyecta hacia el ámbito de las necesidades materiales procuradas a través de los milagros. De este modo puede decirse que la sociedad «fabrica» los santos de los cuales tiene necesidad: del mártir al anacoreta, del obispo fundador al rey penitente y piadoso, del misionero al contemplativo, pero todos ellos presentan el paradigma común de ser los intercesores de los hombres ante Dios. Se trata de individuos que desempeñan un papel importante, ya que por su condición de hombres participan de la naturaleza humana, pero al mismo tiempo están investidos de un cariz sobrenatural que los convierte en depositarios y testimonios de la omnipotencia divina. Estos hombres y mujeres, modelos de virtud, eran para el hombre medieval una de las vías de comunicación más usuales entre el mundo terrenal y el celestial.

I. EL SANTO Y EL CONCEPTO DE SANTIDAD CRISTIANA

El santo, el fiel servidor de Dios públicamente reconocido, disfruta de veneración y honra en función de su santidad. Se trata de un individuo que puede ser definido como el cristiano perfecto, el héroe en el orden moral y religioso, el amigo de Dios, el justo o el hombre de Dios. Estos términos, todos ellos sinónimos, vienen a expresar aquella existencia humana que busca agradar a Dios siguiendo la invitación directa que Cristo hace en su Evangelio (Mt 19, 21)².

Mientras en la antigüedad pagana el adjetivo *sanctus* se aplicaba tanto a las personas como a las cosas que habían tenido alguna relación con la autoridad estatal o con el culto, aunque sin ningún tipo de connotación ética o moral; en el lenguaje bíblico este término designará no sólo a las cosas que pertenecen a Dios, sino también a las personas unidas a Él y por tanto dignas de ese honor. Para los hebreos, la santidad, atributo del Dios verdadero, se transmite al hombre mediante una elección divina, adquiriendo entonces una dimensión más espiritual, consecuencia de la rectitud moral del individuo y de su obediencia a los preceptos divinos. Pero sin duda es el misterio de la redención de Cristo lo que provoca un cambio sustancial en este concepto tal y como se recoge en las cartas paulinas. La muerte de Cristo santifica al hombre y todo cristiano participará de esa santificación por el bautismo. Con este sacramento el hombre nace a una vida nueva y queda revestido del Espíritu Santo. Sin embargo, esta gracia de santificación implica un modo de vida, una conducta según el espíritu que hace del

2. H. DELEHAYE, *Sanctus. Essai sur le culte des saints*, pp. 24-37.

hombre testimonio de Cristo. Por lo tanto, la santidad cristiana es obra de Dios, que otorga su gracia, y del hombre, que corresponde a esa llamada a vivir en unión con Dios³.

De este modo, es durante los primeros siglos del cristianismo cuando el vocablo *sanctus* adquiere el significado de aquello a lo que se debe veneración y respeto, de manera que muchos cargos eclesiásticos e incluso el mismo emperador cristiano llegaron a recibir ese título. No obstante, el término «santo» aún no hacía referencia a una condición individual, sino que más bien su aplicación era colectiva, entendiéndose por ella a los santos que conforman la Iglesia. Y así, como santos habían sido los israelitas, el pueblo elegido por Dios y santificado en virtud de su alianza con Yahwéh, ahora son los miembros del Cuerpo místico los que heredan esta consideración. La santidad deja de estar unida a una raza y todos los hombres que por el bautismo han recibido la dignidad de ser hijos de Dios, son llamados santos.

Este concepto, sinónimo de *beatus* desde el inicio de la Edad Media, adquiere una profunda significación religiosa a partir de la figura de los mártires. Estos hombres, por el derramamiento de su sangre en testimonio de la fe que profesaban, se convertían en los inmediatos y más directos imitadores de Cristo y de su sacrificio redentor; por ello, sus sepulturas eran denominadas *sanctorum locus* y sus huesos eran «más preciosos que el oro»⁴. Por el contrario, en nuestros días el significado del término se ha precisado y ampliado considerablemente, siendo santa aquella persona cuyas virtudes y méritos han sido reconocidos de manera oficial por la Iglesia, y por ello se la considera digna de culto⁵.

En sentido genérico la santidad cristiana es la fidelidad al carisma propio de una vocación y a los deberes propios de un estado. No obstante en el amplio margen temporal de la historia de la Iglesia, el modo de llevar a cabo este proyecto, ha encontrado los más diversos exponentes, que aun presentando unas mismas constantes, también manifiestan diferentes singularidades. Los presupuestos comunes pueden ser englobados en dos: por una parte, cualquier santo debe ser «otro Cristo» entre los hombres; y por otra, los santos suelen ser considerados

3. A.-J. FESTUGIÈRE, *La sainteté*, Paris 1949, pp. 72-105. Para este autor la noción de santidad cristiana no parece derivar del «hagnotès» pagano que en la época helenística designaba casi exclusivamente la pureza física exigida para el culto. Para el pagano el estado de santidad no implica las virtudes del héroe o del sabio. Además el ideal del hombre no lo representa el santo (de hecho el adjetivo «hagio» no se aplica a las personas) sino el sabio.

4. Esta consideración corresponde al testimonio más antiguo sobre el culto a las reliquias. Se trata de una carta de 156 donde se narra el martirio del obispo San Policarpo y cómo sus restos fueron recogidos y depositados en un lugar donde se celebrará su aniversario.

5. R. GRÉGOIRE, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano 1996, p. 44.

mucho más accesibles que aquel Dios lejano y abstracto de la Biblia y de los teólogos.

En consecuencia, la imagen de la santidad transmitida en las fuentes hagiográficas bascula entre dos puntos: uno, la manifestación evidente del poder de Dios, y otro, la consecuencia de una íntima relación con Dios. La santidad sigue una pauta común: la identificación con Cristo como camino de salvación, lo cual supone cierta continuidad en la producción hagiográfica. Sin embargo, esto no implica la necesaria transmisión de una imagen idéntica y así, en cada momento histórico, se ha procedido a una operación selectiva, casi inconsciente de los modelos de santidad. El resultado final ha sido el carácter sobresaliente de aquellos que lograban ser la expresión más adecuada a una mentalidad colectiva. Así pues, mientras los hagiógrafos de la Alta Edad Media ponían mayor acento en el hecho de la imposibilidad de ser santo en medio del mundo, y en la elección divina de personas con alto rango y de noble extracción para formar parte de sus filas en la corte celeste, a partir del siglo XII, un gran número de autores comienzan a expresar ideas muy diferentes a las anteriores. Es decir, afirmaban la posibilidad tanto de lograr la perfección moral y la experiencia religiosa sin haber pasado su vida en un monasterio, como que los méritos de los humildes no eran menos dignos de ser coronados por la gracia que aquellos de los poderosos⁶.

II. LA SANTIDAD MEDIEVAL: UNA DINÁMICA DE MODELOS

Lo expuesto hasta el momento permite afirmar que cada época propone un tipo de héroe cristiano, y así por ejemplo, fue la memoria de los mártires, cuyo recuerdo se prolonga con la veneración de sus reliquias, la que cristalizó como primer culto. Posteriormente, una vez que Europa se define como cristiana, se asiste al paso de la literatura martirial, de carácter conmemorativo, a una más elaborada que se nutre de algunas redacciones biográficas de los confesores, anacoretas, o los santos obispos, cuya memoria se vincula a la historia civil de una ciudad o región. En esta sucesión tipológica, muy pronto serán los monasterios los lugares de santidad por excelencia. El monje, con su testimonio de vida, es el *exemplum* que infunde permanencia a una identidad comunitaria. Al mismo tiempo, la nobleza adquiere importancia como elemento que predestina a la santidad, apareciendo en el transcurso de la

6. A. VAUCHEZ, *Saints admirables et saint imitables: les fonctions de l'hagiographie ont-elle changé aux derniers siècles du Moyen Âge?*, en *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III-XII)*, Roma 1991, pp. 161-172.

época carolingia la llamada «santidad dinástica». De manera que tanto en la Galia merovingia, en Germania y en las islas Británicas aparece un nuevo modelo de santidad: el santo noble, que reunía en su persona el prestigio de su alto nacimiento, de sus cualidades como jefe y de la piedad religiosa.

El martir, el obispo y el monje

La Antigüedad cristiana había legado al mundo medieval tres arquetipos de santos: el mártir, el monje y el obispo, aunque este último estado se presentaba más bien como una función santa que requería de algún otro elemento, como el martirio o la ascesis, que la completase. El obispo combinaba la vida activa, el servicio de la palabra, con la contemplativa, la oración, presentando un nuevo modelo de espiritualidad monástica adaptado a la acción pastoral. Este rasgo queda revelado en la vida de San Martín de Tours, redactada por Sulpicio Severo, donde su ascesis monástica, vivida antes de ejercer el cargo episcopal, es la que hace de Martín un prototipo de santidad episcopal. De este modo, para ser santo era necesario que el obispo ante todo fuera monje, pues parece que el cargo no confería la santidad⁷.

En relación a los mártires, es a partir del siglo III cuando la Iglesia occidental comienza a celebrar la memoria de aquellos que siguiendo a Cristo, ofrecen su vida en testimonio de la verdad, y afirman con su muerte que Dios es lo único necesario (Mc 8, 36). Los primeros escritores eclesiásticos presentaban al mártir como el cristiano perfecto, el imitador de Cristo y de los apóstoles, el alma pura por excelencia. Y así como el nombre de Jesús quedaba elevado por encima de cualquier otro nombre, el mártir lo era por encima de todos los justos, ya que derramando su sangre por la fe, participaba de inmediato de la gloria del Cielo⁸. El mártir es el punto inicial del culto a los santos, que parece no hundir sus raíces de manera tan clara en la tradición pagana. Así, este hombre, identificado por su muerte con la figura crística, no sería el resultado de la conjunción de dos arquetipos: el héroe y la divinidad clásica. En primer lugar, el mártir con su muerte se diviniza y en él queda anulada la radical polarización entre la divinidad y el hombre que el héroe pagano no lograba romper. En segundo término, el mártir

7. F. CHIOVARO, *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, Paris 1986, t. I, pp. 45 y 54. De este modo San Gregorio en *Comentarios a Ezequiel*, II, 7 dice que el obispo se define como aquel que ha abandonado el mundo, y luego vuelve a él para predicar la palabra y para ayudar espiritual y materialmente a sus hermanos.

8. H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, «Subsidia Hagiographica» 20 (Bruxelles 1993) I.

es un hombre que sufre y conoce la muerte, por lo tanto se aleja de la divinidad, antropomorfa y perenne, que es el reflejo de una exigencia universal, de un deseo común formulado a través del mito⁹.

Desde las primeras persecuciones, el significado original del término mártir, «testimonio», se precisó, entendiéndose por tal «aquél que muere a causa de su fe». Posteriormente, los mártires serán aquellos hombres y mujeres que han ofrecido su vida por Cristo¹⁰. El martirio se entiende como un sacrificio ofrecido a Dios, una muerte que significaba el fin de una vida entregada a Dios. Al mismo tiempo, existe un claro paralelismo entre el martirio y el sacrificio del Hijo de Dios, ambos testimonio de verdad. Así ya San Ignacio de Antioquía, obispo mártir del siglo II, se definía en una de sus epístolas como «imitador de la Pasión de mi Dios»¹¹.

Por último, cada comunidad honraba a sus propios mártires, pero desde mediados del siglo IV, los martirologios locales se ven enriquecidos con aportaciones de mártires extranjeros. Esta veneración no debe identificarse con un culto a los muertos, más bien se trata de un culto «a los muertos vivos», ya que su muerte generaba vida, igual que el sacrificio redentor de Cristo y su Resurrección, abría al hombre las puertas a la vida eterna. El aniversario del martir, *dies natalis*, era una solemnidad religiosa, y correspondía al día de su muerte, pues significaba su nacimiento a la vida eterna. El primitivo espacio cultural solía situarse próximo a su tumba, donde se levantarán las primeras basílicas, ya que por la influencia de la legislación romana quedaba prohibida la profanación de tumbas, impidiéndose de este modo la traslación de las reliquias. En estos lugares consagrados se celebraban vigiliass junto con el sacrificio eucarístico que se constituirá en el rito oficial de la conmemoración. Y en este acto litúrgico se fundía la *memoria* o recuerdo del mártir, con el *memorial* o celebración del sacrificio de Cristo en la Eucaristía¹².

Sin embargo desde muy pronto, los santos Padres de la Iglesia comenzarán en sus escritos a asimilar la perfección de los mártires a la vida de los ascetas y de los obispos, pues comprendían que el heroísmo en la vida cristiana no era exclusivo de los primeros. Durante estos primeros siglos formularán la idea de que es igual de meritorio morir por

9. C. CERULLI, *Il modelli dell'agiografia latina dall'epoca antica al Medioevo*, Atti dei congressi Lincei, 45. *Passaggio del mondo antico al Medioevo. Da Teodosio a san Gregorio Magno*, Roma 1980, pp. 435-477, pp. 438-439.

10. B. DE GAFFIER, *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*, «Subsidia Hagiographica» 43 (Bruxelles 1967) 11.

11. *Cartas de San Ignacio de Antioquía*, 6, 3, Madrid 1991.

12. F. CHIOVARO, *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, p. 30.

Cristo, que vivir según los preceptos del Evangelio. De este modo, las comunidades cristianas conmemorarán los aniversarios no sólo de los testigos de la fe, sino también de sus padres y pastores en la Iglesia, los obispos¹³. La dignidad episcopal va a adquirir un especial protagonismo tanto por su función de defensa de la grey frente a la prepotencia del poder político, como por su obra de asistencia caritativa frente a los desheredados¹⁴. Y la veneración prestada a estas figuras episcopales se manifestaba en vida y tras la muerte del personaje. Así, a modo de panegírico se componen las primeras vidas dedicadas a estas dignidades eclesiásticas cuyos ejemplos más destacados serán la obra de Paulino de Milán sobre San Ambrosio, y la de Possidius de san Agustín, obispo de Hipona.

Además desde finales del siglo V, las fuentes hagiográficas comienzan a mostrar las relaciones entre la ciudad y su obispo, y en los siglos siguientes aparece formulada la idea de que el santo obispo ejerce sobre su ciudad una especial protección. Se puede hablar de santos patronos en el sentido de que tienen fieles bajo su *patrocinium*, lo cual también indica la existencia de un culto tributado por el conjunto de la ciudad en reconocimiento y como invocación de una protección especial¹⁵. Sin embargo, el modelo de santidad episcopal no se reduce al ejercicio de su cargo o función, sino que su distinción suele ser otorgada por su grado de confesor o de asceta.

En el caso hispano los primeros relatos consagrados a santos obispos se remontan a mediados del siglo VII con la *Vitas sanctorum patrum Emeritensium*. Posteriormente en el siglo X, continúan siendo poco numerosos debido a la ausencia de sedes episcopales existentes en la iglesia de los siglos precedentes. Así aparecen la *Vita Idelphonsi*, obispo toledano del siglo VII, y *Vita Froilanis*, obispo de León (†905), cuyo episcopado fue restablecido por Ordoño I. Sin embargo, el auge de las obras hagiográficas consagradas a santos obispos acontece en el siglo XII. Esto no resulta extraño si se tiene en cuenta que los siglos centrales del medievo hispano son años de movimiento de fronteras, provocado por el avance de la reconquista sobre el territorio andalusí¹⁶. Esto

13. H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, cap. I y III.

14. F. SCORZA, *Dal modello ai modelli*, en *Modelli di santità e modelli di comportamento*, Torino 1998, pp. 9-19.

15. A. M. ORSELLI, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana*, «Studi e Ricerche» XII (Bologna 1965) 97-120.

16. J.A. GARCÍA DE CORTÁZAR, *Organización social del espacio en la España medieval. La corona de Castilla en los siglos VIII-XV*, Barcelona 1985. La Repoblación en un país de frontera que efectúa una ampliación territorial enorme fue un tema clave. No sólo en cuanto a las áreas de nueva ocupación, sino también en relación a las zonas antiguamente pobladas ahora afectadas por la migración, intereses políticos y sociales que modificaron la organización del poblamiento.

también supuso la restauración de sedes episcopales que junto a otras instituciones eclesiásticas y monásticas ejercieron un importante papel en la repoblación del territorio. La consecuencia será el restablecimiento de una imagen de la iglesia hispano-goda definida por su carácter episcopal¹⁷. En este contexto se comprende la activa participación en la articulación social del nuevo espacio de las sedes catedralicias inmediatamente restauradas y de sus obispos. Estos últimos fueron personajes claves desde el punto de vista administrativo, económico y en el ejercicio del poder público. Así, en el corpus hagiográfico aparecen la *Vita Ollegarii*; *Vita sancti Petri episcopi Oxomensis*; *Vita santi Raimundo episcopi Rotensis*; *Vita et miracula sancti Odonis episcopi Urgellensis*; *Vita Ermengaudi episcopi Urgellensis*; *Vita sancti Isidori*; *Vita sancti Rudesindi episcopi et confessoris*¹⁸.

Sin embargo, el panorama vuelve a modificarse en la siguiente centuria, y el ciclo hagiográfico castellano-leonés cuenta con un menor número de ejemplos de santidad episcopal. En el momento de la batalla de las Navas de Tolosa (1212), dada la imperiosa necesidad de defensa, existía una red de poblamiento cuyos núcleos básicos eran las ciudades y villas cabeza de concejo. Y así como la repoblación del valle del Tajo necesitó de un dispositivo militar eficiente, que abandonó el sistema de centros monásticos benedictinos del valle del Duero, parece ser que en las tierras del sur adquieren un mayor protagonismo la iglesia regular y las órdenes militares.

Evidentemente, la santidad episcopal presenta un parámetro común, ya que se acerca de manera fidedigna a la imagen evangélica del Buen Pastor, así como a las figuras de los apóstoles en la iglesia primitiva. El obispo, como sucesor del apóstol es padre de la iglesia, misionero de la fe, maestro de deontología bíblica, ejemplo de caridad taumática. Sus deberes pastorales, tal y como transmite la hagiografía son la

17. S. DE MOXÓ, *Repoblación y sociedad en la España medieval cristiana*, Madrid 1983. Junto a los concejos, los instrumentos de los que se valieron los monarcas para el control del territorio fueron las instituciones eclesiásticas. Así por ejemplo, la expansión del reino castellano leonés por la Extremadura y la Transierra coincide con el proceso de fortalecimiento de la iglesia medieval a raíz de la reforma gregoriana. En los siglos XI y XII se emprende la conquista del «desierto estratégico del valle del Duero». Debido a una ausencia de fuerte implantación monástica en el ámbito rural, se refuerza el dominio de las ciudades y en este proceso de concentración ejercen un destacado protagonismo sedes episcopales como Toledo, Segovia y Ávila. De este modo, en estos siglos las instituciones catedralicias verán reforzadas sus posiciones sociales con la concesión de señoríos jurisdiccionales, de rentas y propiedades, y de exenciones disfrutadas por sus miembros. Estas sedes, impulsadas por Roma, fijarán espacial y funcionalmente sus marcos administrativos parroquial, diocesano y metropolitano, además de propulsar la repoblación como en el caso de la mitra toledana en el valle del Tajo.

18. Para una información más precisa sobre estas fuentes y su tradición manuscrita, la obra de M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *Index scriptorum latinorum Medii Aevi hispaniarum*, Madrid 1959; y V. VALCÁRCEL, *Hagiografía hispanolatina visigótica medieval*, en *I Congreso Nacional de Latín Medieval*, León 1993, pp. 201-202.

predicación y la evangelización; la disponibilidad, que se traduce en dar asistencia y beneficencia; la presencia; la total perfección ética; la cultura bíblica y teológica; la construcción de edificios sacros, así como el ejemplo de austeridad y de oración¹⁹.

En último término y tradicionalmente, el mundo monástico y conventual ha sido considerado como el espacio idóneo para lograr la santidad pues materializaba el ideal del *contemptus mundi*, es decir una separación del mundo y una anticipación del Paraíso. Esto no debe ser entendido en el sentido gnóstico de huida o liberación, sino bajo una óptica neotestamental que acentúa el sentido de conversión del mundo y de la misión pastoral. Así, franqueado el primer milenio, el monaquismo se identificaba con el desprecio sistemático de las realidades temporales y carnales.

Desde el siglo X la Iglesia propugnaba un arquetipo de vida cuya conducta sirviera de punto de referencia para los fieles cristianos y que completara, en el orden espiritual, la labor de defensa y protección que desempeñaba el caballero en el orden material. Así, los monjes con su oración y su vida apartada del mundo, dedicados a adorar a Dios y a intentar obtener su favor, serán los modelos para una sociedad especialmente necesitada de valores, que comienza a ver en el monasterio y en la propia vida de los monjes la concreción y el símbolo de la piedad y de las buenas costumbres. Del mismo modo, el monasterio se convierte en el centro del ascetismo y de la piedad individual, como en un lugar sagrado, gracias a la presencia de reliquias, que emana y distribuye la salvación a todos los hombres²⁰. Por lo tanto, la vida monástica se presenta como una vía privilegiada de santificación. Un estado, que presuponía el cumplimiento de una regla, identificado con una vida virtuosa que perfecciona a la criatura humana haciéndola más digna ante su Creador. En cierto modo, se puede hablar de los monjes como «héroes ascéticos», y aunque este ideal presente puntos en común con otros modelos de vida religiosa, pues pretende la unión con Dios por la vía de la penitencia, se puede destacar un elemento diferenciador, la soledad vivida en comunidad²¹.

Generalmente, la aparición de monjes entre las filas de santos con textos hagiográficos, suele estar estrechamente relacionada con un determinado centro religioso bajo la urgente necesidad de reactivar el culto y devoción a su santo patrón. Y desde luego con una comunidad

19. G. REGINALD, *Manuale di agiologia*, p. 267.

20. I. RUIZ, *Monacato y clero secular: religiosidad y plegaria*, en *Historia de España*, R. MENÉNDEZ PIDAL (dir.), t. XI, Madrid 1995, pp. 681-683.

21. A. LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*, León 1973, t. I, p. 90.

que reclama conocer la vida de su santo fundador, de quien conservan sus reliquias, celebran su fiesta y consideran su inminente protector. Aunque a veces es cierta memoria favorable mantenida en esa comunidad, la que le otorga el reconocimiento de su santidad. En la hagiografía monástica, de larga y continuada tradición en el solar peninsular, este santo conjuga varias facetas, pues se presenta como modelo a imitar, defensor-protector de una comunidad y patrón de la misma.

Los nuevos modelos de santidad

Los diferentes ideales de santidad aparecidos hasta ahora han ido surgiendo en la historia del Cristianismo de una manera gradual. De manera que tomando como punto de arranque el perfecto paralelismo entre Cristo y el mártir, se llega a la idea de vivir las enseñanzas evangélicas sin necesidad de encontrar la muerte violenta. Así, los nuevos imitadores de Cristo serán los ascetas y los obispos. Al mismo tiempo, el mundo monástico se irá considerando el lugar idóneo para la «fábrica de los santos». Y esta hagiografía venerará la *virtus* de sus abades y fundadores con el fin de santificar los orígenes de su propia institución²².

Todos estos santos estudiados presentan una homogeneidad en cuanto a las virtudes que se valoran como reveladoras de su santidad. De este modo, quedan incluidos en las categorías tradicionales que la Cristiandad conoce hasta el momento. Sin embargo a partir del siglo XII y XIII se produce una transición que en el caso peninsular, a diferencia del espacio italiano o francés, es bastante tímida e imperceptible hasta siglos más tarde. Esto supuso que los modelos tradicionales, definidos como una «santidad de función», se vieron suplantados por aquellos más ligados a un estilo de vida. En consecuencia, la santidad se espiritualizará aún más, pues toma como eje la realización del ideal de vida apostólica y de la perfección evangélica.

A partir del siglo XIII se observan ciertas modificaciones entre aquellos individuos considerados santos en Europa Occidental. Esta evolución presenta dos características fundamentales: por un lado, un incremento cuantitativo y por otro, la proximidad temporal y espacial entre el santo y el fiel. Esta transformación, percibida ya tras la reforma gregoriana, viene impulsada por la influencia de un Papado desde ahora identificado con la idea de una cristiandad ideal *hic et nunc*. Un proyecto en el que jugaron un papel fundamental las órdenes mendicantes, aportando santos de entre sus filas cuyas vidas eran en definitiva mo-

22. *Eveques, saints et cités*, École Française de Rome, 1998. J.-Ch. PICARD, *Les saints dans les églises latines*, pp. 337-347.

delos de conducta más imitables y que ellos mismos contribuyeron a difundir mediante su tarea pastoral.

Por lo tanto, esta mutación de los modelos de santidad tiene como primeros y más claros exponentes en el panorama peninsular a los miembros de las órdenes franciscana y dominicana. Así, a partir del siglo XIII, se comienza a introducir un nuevo modelo de santo que viene a complementar la idea de la vida contemplativa y de la soledad eremita como ideales de santidad. Se trata de personajes que viven más allá de los muros del claustro y cuyos centros de acción son fundamentalmente las ciudades. De este modo, su presencia solventó la inadaptación de la espiritualidad monástica al desarrollo urbano y a los nuevos cambios socioeconómicos. El ámbito en el que aparecen es una Europa cristiana donde hasta entonces, sólo las órdenes monásticas o la vida canónica ofrecían la posibilidad de vivir una vocación de plena entrega a Dios, que la mayor parte de las veces implicaba el abandono del mundo. Además, bajo el amparo de una sociedad que asiste al renacimiento urbano, al incremento de las actividades artesanales y al desarrollo del comercio, estos nuevos movimientos religiosos abandonan pronto los marcos locales que en un principio los circunscribieron, y adquieren el carácter de la universalidad. Estos religiosos tienen como tarea principal la labor apostólica, que en cierto modo se antepone a la búsqueda de la perfección personal y a la contemplación divina. Así por primera vez en la historia de la Iglesia medieval la acción se sitúa al mismo nivel que la contemplación. Y es precisamente en este servicio a las almas para que estas vivan su vocación cristiana, donde estos hombres buscan la identificación con Cristo.

Al mismo tiempo, en este contexto histórico y desde el punto de vista de la historia de la espiritualidad, cabe destacar uno de los fenómenos más originales acontecidos en el transcurso del siglo XIII. Se trata de la aparición entre los laicos de una elite de hombres y mujeres que buscan llevar una vida auténticamente religiosa, pero de manera independiente a toda institución monástica²³.

Hasta el momento los diferentes modelos que configuraban la idea y la percepción de la santidad en estos siglos plenomedievales revelaban que este estado de perfección quedaba exclusivamente identificado con una vida consagrada a Dios, ya fuese dentro de los muros del mo-

23. A. VAUCHEZ, *L'accession des laïcs à la vie religieuse*, en *Histoire du Christianisme: des origines à nos jours*, J.M. MAYEUR (dir.), Desclée, 1993, t. V, p. 856: «Jusqu'aux derniers siècles du XII^e siècle, les laïcs qui aspiraient à mener une vie religieuse n'envisageaient guère d'autre possibilité que d'entre dans la vie monastique ou de s'associer à une communauté religieuse, afin de se bénéficier des richesses spirituelles et des mérites accumulés à l'abri du cloître par les serviteurs de Dieu».

nasterio, ejerciendo un cargo eclesiástico o recorriendo los entramados urbanos anunciando el mensaje evangélico. Desde los primeros siglos medievales, fue fundamentalmente la espiritualidad monástica la que imbuía la vida religiosa. Por lo tanto, el hecho de vivir en el mundo y dedicado a los trabajos materiales, parecía incompatible con la idea de lograr la perfección cristiana. De este modo, el común de los fieles, consciente de su inferioridad en el plano de la salvación, buscó otros medios que compensaran su condición de pecadores ante «los ojos de Dios». Así las ofrendas depositadas para garantizarse sus sufragios *post mortem*, o el auxilio espiritual de alguna orden a la que se asociaban con el fin de beneficiarse de sus riquezas espirituales, por ejemplo tomando su hábito como sudario, fueron algunos de los recursos empleados.

Sin embargo, este panorama comienza a experimentar una lenta transformación desde finales del siglo XII gracias tanto a la participación de laicos en las Cruzadas, como a la aparición de las órdenes militares que suponían un servicio directo a Dios y a la Iglesia. Al mismo tiempo, nacen en el solar europeo una serie de movimientos integrados por fieles laicos con un carácter eminentemente penitencial, como es el caso de los flagelantes o beguinas. De igual modo, y gracias a una conciencia sensibilizada por la predicación de los mendicantes, aparecen obras de carácter piadoso, fomentadas por una iniciativa laica individual, tales como la fundación de hospitales o leproserías. No obstante, la virginidad seguía siendo considerada como el estado de perfección por excelencia y en consecuencia, el matrimonio se entendía como un obstáculo para lograr la santidad. Este fenómeno resulta llamativamente notorio en el Norte de Italia, donde en el discurso hagiográfico aparecen varias vidas que promueven la santidad laica. Es el caso de Facio de Cremona (Lombardía), Homebon de Cremona o Alberto de Villa d'Ogna, cuyas *vitae* presentan las huellas de una espiritualidad laica que gira sobre unos mismos ejes: el trabajo, la oración y la caridad en favor de los pobres²⁴.

En último lugar, se ha de hacer referencia a la santidad femenina. La principal opción de vida religiosa que se le brindaba a la mujer era la monástica. Sin embargo, la creciente difusión del culto y devoción a María, como madre del Redentor y Mediadora de todas las gracias,

24. A. VAUCHEZ, *La sainteté laïque au XIII siècle. La vie du bienheureux Facio de Cremona (1196-1272)*, en *Religion et Société dans l'Occident Médiéval*, Torino 1980, p. 187: «La vie de Facio constituait un modèle de piété laïque susceptible d'intéresser les fidèles. On remarquera en effet que l'auteur passe très rapidement sur l'ascétisme du bienheureux, aussi que sur son zèle dans le domaine de la prière. En revanche, met l'accent sur la vie active de Facio qui est présenté avant tout comme un saint actif, dans la mesure où c'est l'aspect de son personnage qui est susceptible d'être imité le plus facilement par les laïcs».

contribuyó a ir considerando y redefiniendo un modelo de santidad femenina. De este modo, a partir de las centurias plenomedievales la mujer encontrará una activa participación en la vida espiritual y eclesiástica gracias tanto a las órdenes mendicantes como a las nuevas estructuras urbanas de carácter religioso-asistencial²⁵. Así pues, la santidad femenina se incrementa principalmente entre las ramas femeninas de las nuevas órdenes mendicantes, las cuales brindarán otra posibilidad a las jóvenes que renunciando al matrimonio ingresaban en el estado religioso.

Para el historiador André Vauchez se pueden establecer dos itinerarios seguidos por estas mujeres con deseos de santidad. En primer lugar, aquel basado en una «espiritualidad evangélica» que gira en torno a la pobreza y el amor al prójimo puesto en práctica mediante las obras de misericordia. Una función desarrollada principalmente en el marco urbano y cuyo objeto son los elementos más desfavorecidos e indemes del tejido social: huérfanos, enfermos, viudas. Evidentemente, la virtud que impulsa toda esta actividad asistencial es la caridad que canoniza a mujeres como Isabel de Turingia, Margarita de Hungría o Hedwing de Polonia. Este nuevo modelo de santidad femenina, que germina en la Italia del Norte y en los Países Bajos, es consecuencia de una piedad laica. Es decir de una espiritualidad basada en la idea de poder servir y agradar a Dios realizando buenas obras y que es consecuencia de una novedosa consideración del trabajo como medio de redención en cuanto a su carácter caritativo²⁶. Y un segundo grupo sería aquel constituido por aquellas mujeres en las que el punto central de sus vidas se desplaza hacia la ascesis y las efusiones místicas. Para André Vauchez, el ascetismo extremo viene a ser una de las características propias de la santidad femenina de los siglos XII y XIII²⁷. Dentro de este grupo se debe hacerse referencia a un grupo de *mulieres religiosae* de la diócesis de Lieja, las beguinas o mujeres consagradas que buscaban por sí mismas su camino de salvación²⁸.

25. A. BENVENUTI, *La santedat en àmbits femenins: funcions i representacions entre l'edat mitjana i l'edat moderna*, «Revista à Historia Medieval» 2 (Valencia 1991) 9-28.

26. A. VAUCHEZ, *Les laïcs au Moyen Age*, Paris 1987, p. 189.

27. A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age. D'après le procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma 1991, p. 407: «L'ascetisme extrême des femmes leur permettait de transcender par un surcroît d'heroïsme les limites étroite à l'intérieur desquelles se déroulait leur existence quotidienne».

28. I. COCHELIN, *Sainteté laïque: l'exemple de Juette de Huy (1158-1228)*, «Le Moyen Age. Revue d'histoire et philologie» 3-4 (1989) 397. Juette es viuda y madre de dos hijos, dedicándose primero al cuidado de los leprosos, a los 33 se hace reclusa muriendo a los 70. Su vida fue escrita poco tiempo después de su muerte por orden de su confesor y su autor es un monje, Hugues de Florefte, que había conocido a la santa. Juette elige entre los dos modelos posibles: Marta, la vida activa y servicial, y María, la contemplación y la mística.

CONSIDERACIONES FINALES

De este modo, aún siendo unívoca e invariable la esencia de la santidad cristiana, sí cambian los modelos mediante los que se manifestará la humanidad revestida de divinidad. Lógicamente, este perfecto reflejo del espíritu evangélico no implica uniformidad, pues son tantos los modos de encarnarlo como circunstancias humanas y personales se puedan encontrar²⁹.

Durante los siglos altomedievales, el tipo más extendido fue aquel de los fundadores de abadías, monjes, obispos, reyes y soberanos, de los cuales sus sucesores celebrando la memoria y exaltando sus milagros, buscaban ante todo el aumento de sus comunidades y de sus beneficios. El ascetismo, a veces exacerbado, de los anacoretas deja de corresponder a los modelos hagiográficos promovidos por la elite dirigente de la sociedad, ni a las aspiraciones de un alto clero que buscaba ser el guía del poder temporal³⁰. Los hagiógrafos altomedievales pondrán un mayor acento en el hecho de que no existían casi posibilidades de ser santo en medio del mundo, y de que Dios elegía como tales a personas de alto rango y noble extracción.

No obstante, un gran número de autores a partir del siglo XII comienzan a expresar ideas de signo contrario. Es decir, era posible alcanzar la perfección moral y vivir una experiencia religiosa, sin necesidad de pasar su vida en un monasterio. Se trata de una nueva mutación del ideal de santidad hasta el momento asociado al apartamiento del mundo y a un ascetismo riguroso. A partir de esta centuria, y en conexión directa con los principios de la reforma gregoriana, el Papado impulsa una nueva orientación desplazando el interés de lo milagroso y prodigioso, a lo ordinario, a las virtudes y la función modélica del santo³¹.

29. H. DELEHAYE, *Sanctus*, p. 241: «L'idéal de la sainteté consiste donc dans un ensemble harmonieux des vertus chrétiennes pratiquées à un degré qu'une rare élite est en mesure d'atteindre».

30. A. VAUCHEZ, *Saints, prophètes et visionnaire: le pouvoir urnaturel au Moyen Ages*, Paris 1999, p. 33. Los santos obispos carolingios u otonianos poseían a la vez las cualidades del monje y las del pastor, y su perfección consistía en un tipo de vida mixta en la que los momentos consagrados a la liturgia y a la contemplación alternaban con fases de mayor actividad o servicio a la Iglesia o al Estado

31. A. VAUCHEZ, *Saints admirables et saint imitables: les fonctions de l'hagiographie ont-elle changé aux derniers siècles du Moyen Age?*, en *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III-XII)*, Roma 1991, pp. 162-171. ID., *L'influence des modèles hagiographiques sur les représentations de la sainteté dans le proces de canonisation*, en *Hagiographie, culture et société*, Paris 1981, pp. 585-590. ID., *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age. D'après le proces de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma 1991. En los siglos bajomedievales, las discordancias aparecen al nivel de percepción de la santidad y su reconocimiento oficial. Así las diferencias entre la jerarquía eclesiástica y amplios sectores del pueblo cristiano se tradujeron en la canonización de personajes de elite, a veces sin un culto muy difundido, y en devociones locales sólo aprobadas por un obispo.

Además, con la reforma gregoriana se combinará una nueva concepción del mensaje apostólico y se impone la idea pastoral de la salvación del alma del prójimo. Esto último supone un cambio del centro de gravedad en la vida religiosa que bascula de la oración hacia los actos, y el *verbum vitae* del predicador es la expresión de este cambio³².

Así, a lo largo del siglo XIII, se asiste a una lenta transición entre la que puede ser denominada «santidad de función» y una santidad que invita a su imitación. Es decir, en el primer grupo se incluyen aquellos santos claramente definidos por su ministerio, mientras que en el segundo, se trata de una santidad cristológica, en perfecta sintonía con una piedad fundamentada en la Humanidad de Cristo y en su Pasión con la que culminó la obra de Redención del género humano. Probablemente, esta diversificación se encuentra en relación con el dinamismo socioeconómico y cultural de finales del siglo XII que implicó una apertura en los modos de experiencia religiosa. Así el paso de la contemplación a la acción supuso la superación de la santidad como exclusiva de la vida monástica³³. Finalmente, en los albores del siglo XIII y dentro del propio tejido urbano, hacen su aparición las órdenes mendicantes, cuya proximidad real a los fieles creyentes, a raíz de esos encuentros puntuales como eran las predicaciones, propiciará una mayor difusión de su programa basado en el *verbum et exemplum* y acorde a las directrices de Roma³⁴. De este modo, al final del medievo son los miembros de las nuevas órdenes mendicantes, las místicas y visionarias, y algunos laicos los claros exponentes de la santidad cristiana.

32. P. HENRIET, *La parole des ermites prédateurs d'après les sources hagiographiques (XI-XII siècles)*, en *La parole du prédateurs V-XV^{ème} siècles*, Collection du Centre d'Études Médiévales de Nice, Nice 1997, pp. 153-185.

33. En este campo destacan los estudios de R. FOLZ, *Tradition hagiographique et culte de saint Dagoberto, roi des francs*, «Le Moyen Age» 69, pp. 14-63; *Tradition hagiographique et culte de sainte Bathilde, reine des francs*, CRAI (1975) 369-89; *Les saints rois du Moyen Age en Occident (XI-XIII)*, Bruxelles, 1984; *Les saintes reines du Moyen Age en Occident (VI-XIII)*, Bruxelles 1992.

34. M. GOODICH, «*Vita perfecta*»: *the ideal of sainthood in the 13 th. Century*, Stuttgart 1982, pp. 147-191.